

Das aristotelische Tugendprinzip der richtigen Mitte in der Scholastik

Autor(en): **Klingseis, Rupert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **7 (1920)**

PDF erstellt am: **06.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762841>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

der zweckmäßigen Ordnung der Welt soll also nicht bewiesen werden, daß Gott existiert (!!), sondern daß Gott, dessen Existenz sich schon aus dem Dasein der Welt ergibt (über das ‚Wie‘ dieses sich Ergebens auch nicht einmal ein Verweis auf Argumente!), ein denkendes und wollendes, d. h. vernünftiges Wesen ist.“

Schon die letzten Sätze Straubingers tun dar, daß man mit Recht von Konfusion bei ihm reden kann¹. Das ganze Elaborat dient überhaupt in keinerlei Weise einer Beleuchtung des teleologischen Argumentes; es kann nicht die Begriffe klären, es ist durch und durch von Unklarheit beherrscht, es läßt jede säuberliche Auseinandersetzung in der Materie vermissen, weist Widersprüche auf, berücksichtigt nicht die in der Materie tatsächlich liegenden Schwierigkeiten. Von spekulativer Kraft ist in dem ganzen Artikel nichts zu spüren. Es ist also auch nicht erzielt, was der Verfasser erzielt zu haben glaubt; er schreibt: „Damit ist auch — um das noch kurz anzudeuten — ein fester Standort gewonnen für die Frage (sic! sollte heißen: für die Beantwortung der Frage): Wie verhält es sich mit dem Übel?“ — Keineswegs!

DAS ARISTOTELISCHE TUGENDPRINZIP DER RICHTIGEN MITTE IN DER SCHOLASTIK

Von Dr. RUPERT KLINGSEIS O. S. B.

EINLEITUNG

Vorliegende Abhandlung ist der Bruchteil einer ursprünglich beabsichtigten umfangreichen Arbeit über den Einfluß der aristotelischen Ethik auf die Scholastik. Um nicht ins Uferlose zu geraten, wurde es vorgezogen, die Untersuchung auf das Tugendprinzip der richtigen Mitte

¹ Straubinger wird mir nun wohl entgegen, daß ich ja selber aus meinem Argumente sowohl die Existenz eines supremus gubernator sapientissimus herleite als die Existenz eines Schöpfers. Gewiß! Aber ich behaupte und leugne doch nicht wie Straubinger in einem Atem! Und dann ist zu beachten, daß ich in Übereinstimmung mit Thomas und der besten Scholastik als unmittelbare Folgerung nur die von der Existenz eines supremus gubernator gelten lasse, während Straubinger auch direkt einen Weltschöpfer glaubt erschließen zu können; dann erst gelange ich mit Zuhilfenahme metaphysischer Sätze zur Annahme eines Schöpfers. Lege!

zu beschränken. Die Geschichte einer solchen Frage in ihrem Zusammenhange zu verfolgen ist gerade für die Scholastik von besonderem Interesse, da eine solche Einzeluntersuchung für die Charakteristik der Scholastik überhaupt von allgemeiner Bedeutung ist. Es zeigt sich dabei die Wertschätzung, mit der die großen Denker des Mittelalters die Ansichten früherer Autoritäten und vor allen des Aristoteles behandelten, die Regelmäßigkeit und Treue, mit der sie dieselben überlieferten, andererseits aber auch, wie die Achtung der Autorität sie nicht blind machte für die Mängel auch aristotelischer Lehrmeinungen, die sie zugleich mit der Übernahme in ihrer Art zu verbessern suchten. Letzteres tritt auch in unserer Frage des Prinzips der richtigen Mitte hervor. Es ist nicht die Scholastik in ihrer ganzen Ausdehnung, an der das im folgenden gezeigt werden soll, wir verfolgen vielmehr den Gedanken von seinem ersten Auftreten in den Anfängen der Scholastik nur bis Thomas von Aquin und auch hier müssen wir uns aus äußeren Gründen auf jene Autoren beschränken, deren Werke in gedruckter Ausgabe zur Verfügung standen; nur die Handschrift Ulrichs von Straßburg konnte, da sie leicht zugänglich war, beigezogen werden. Warum wir mit Thomas von Aquin abschließen zu dürfen glaubten, wird am Schluß der Vergleich mit anderen Autoren zeigen.

Es entsprach ganz dem griechischen Geiste, das Maßvolle im sittlichen Verhalten zu betonen und so das Ethische mit einem ästhetischen Momente zu verbinden. Aristoteles hatte den längst bekannten Gedanken der *μεσότης* seiner speziellen Tugendlehre zugrunde gelegt und so das Tugendprinzip der richtigen Mitte begründet. Statt näher darauf einzugehen, genügt es, auf die mannigfache Darstellung und Kritik hinzuweisen, die der aristotelische Gedanke in der neueren Philosophie gefunden¹. Die stoische

¹ Vgl. Hermann Kalchreuter. „Die *Μεσότης* bei und vor Aristoteles“. Diss., Tübingen 1911. Ältere Abhandlungen sind: Christian Garve, „Die Ethik des Aristoteles“, 1798, und Biese, „Philosophie des Aristoteles“, 2 Bde., 1835—1842. Hartenstein, „Über den wissenschaftlichen Wert der aristotelischen Ethik“ in Ber. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1859, p. 49 ff. Neuere Erörterungen finden sich bei Eduard Zeller, „Philosophie der Griechen“, Bd. II, 2, 3. Aufl., p. 607 ff. Schindele, „Die aristotelische Ethik, Darlegung und Kritik ihrer Grundgedanken“. Philos. Jahrbuch, Bd. 15 und 16. Marjan Makarewicz, „Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles“. Auf einige andere werden wir im Verlauf unserer Abhandlung hinzuweisen Gelegenheit haben.

Ethik hat die Lehre der richtigen Mitte nicht übernommen, sie stand ihr vielmehr durch ihre Anschauung von den Affekten völlig ablehnend gegenüber. Der Mediumbegriff erhält bei ihnen eine Umdeutung durch ihre Güterlehre. Die Stoa spricht von mittleren Dingen zwischen Gütern und Übeln, μέσα, οὐδέτερα, und mittleren Handlungen zwischen guten und schlechten (μέσα, media). Die Güter werden mit den Tugenden, die Übel mit den Lastern gleichgesetzt, und so ergeben sich als mittlere Dinge alle übrigen Lebensgüter, die für gewöhnlich als wertvoll betrachtet werden, wie Leben und Tod, Ruhm und Schande, Mühe und Lust, Reichtum und Armut, Gesundheit und Krankheit¹.

Analog kommen als mittlere Handlungen solche in Betracht, die weder tugendgemäß noch lasterhaft sind, wie Lesen, Schreiben, Promenieren usw.² Cicero, der diese Gütereinteilung sowie die Lehre von den Affekten von den Stoikern übernimmt, beurteilt die peripatetische Mitte der Tugend als Mittelmäßigkeit und demzufolge als leichte Seelenkrankheit, die gleich den körperlichen Indispositionen von Übel ist³. Mit dem Gedanken der tugendgemäßen Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig könnte er sich wohl noch versöhnen; das Berechtigte, das hierbei den Affekten zugestanden wird, will er aber in keiner Weise gelten lassen⁴. Es ist eben letztere Frage des sittlichen Wertes der Affekte überhaupt, worin die stoische und peripatetische Ethik einander gegenüberstehen⁵.

¹ Vgl. Dyroff, „Ethik der alten Stoa“, p. 101.

² Dyroff a. a. O. p. 133.

³ Tuscul. III, 22: Nam peripatetici familiares nostri, quibus nihil est uberius nihil eruditius, nihil gravius, mediocritates vel perturbationum vel morborum animi mihi non sane probant. Omne enim malum etiam mediocre malum est.

⁴ Off. I, 89: ... numquam enim iratus qui accedet ad poenam mediocritatem illam tenebit, quae est inter nimium et parum, quae placet peripateticis et recte placet, modo ne laudarent iracundiam et dicerent utiliter a natura datam.

⁵ Vgl. Zeller III, 4. Aufl., p. 236 ff., und M. Meier, „Die Lehre des hl. Thomas von Aquin de passionibus animae“, p. 44. Moralische Qualität der passiones in Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters: Bd. XI, Heft 2; von diesem Standpunkt aus beurteilt schon Augustin die beiden Anschauungen der Peripatetiker und Stoiker und hält sie mehr für einen Streit mit Worten statt für einen merklichen sachlichen Widerspruch (Civ. Dei IX, 4).

Der Gedanke der *mediocritas virtutis* geht von den Griechen über in die ethische Literatur des Christentums. Hauptsächlich sind es zwar neuplatonische und stoische Gedanken, welche nebst Cicero von den patristischen und frühmittelalterlichen Schriftstellern am meisten benützt wurden, wie das Hermann in einer Spezialuntersuchung über den Begriff der Mäßigung gezeigt hat¹. Das aristotelische Tugendprinzip kommt indes zur Geltung, wenn entweder in der von der griechischen Spruchweisheit ererbten Form des „*ne quid nimis*“ vor dem Zuviel auch des Guten gewarnt wird² oder mit dem aristotelischen Terminus das Tugendgemäße und Vollkommene als eine *medietas* bezeichnet wird³. Bei den asketischen Schriftstellern erscheint der aristotelische Gedanke häufig auch unter der Bezeichnung der „*discretio*“, die als besondere Form der Klugheit in den Bußwerken und frommen Übungen Übermaß und Mangel fernhält⁴. Mit Rücksicht auf diese Tugend ist es deshalb nicht richtig, wenn Hermann die Tugend der Mäßigung als Wegweiserin im sittlichen Verhalten speziell für die „Laienmoral“ bezeichnet im Gegensatz zur „asketischen Mönchsmoral“⁵. Selbst in der strengen Askese der Wüstenväter ist alles Übermaß verpönt und so durch das praktische Verhalten der Charakter der Mitte des Tugendgemäßen betont. So lautet ein Mahnspruch des Abtes Evagrius, daß einem flatterhaften Geiste die Lesung, Nachtwachen und das Gebet mehr Festigkeit und Sammlung gebe, daß ebenso die böse Lust durch Fasten und Arbeiten erlöscht werde, der leidenschaftliche Zorn durch Psalmengesang unterdrückt werde; er bemerkt aber ausdrücklich, daß dies alles zur rechten Zeit und mit Maß geschehen müsse (*sed haec opportunis temporibus et mensura adhibita*); das

¹ Vgl. Wilhelm Hermann, „Der Begriff der Mäßigung in der patristischen und scholastischen Ethik von Klemens von Alexandrien bis Albert d. Gr.“, Aachen 1913.

² So bei Hieronymus, vgl. a. a. O. p. 18, Isidor von Sevilla a. a. O. p. 29, Martin von Braga a. a. O. p. 26, Alkuin a. a. O. p. 31, Bernhard von Clairveaux a. a. O. p. 44.

³ Vgl. Hieronymus, *Comm. in Eccl.* 7, 17, P. L. 23; ähnlich *Ep.* 130, 11; vgl. auch Hermann l. c. p. 18, Alkuin a. a. O. p. 31, Abaelard von Bath a. a. O. p. 36, Hildebert von Tours a. a. O. p. 37, Johann von Salisbury l. c. p. 45, Alanus de ins. l. c. p. 46.

⁴ So bei Gregor l. c. p. 28, Abaelard l. c. p. 40.

⁵ A. a. O. p. 12.

unzeitige Betreiben dieser Dinge und Maßlosigkeit würde nach kurzer Zeit mehr schaden als nützen¹.

Deutlicher noch als in der lateinisch-ethischen Literatur tritt der Zusammenhang mit Aristoteles bei einigen Griechen hervor. Isidor von Pelusium empfiehlt mit Hinweis auf die Philosophen den Mittelweg der Tugend. Die Weisen, sagt er, hätten die Laster als den Tugenden benachbart angenommen, indem sie für die Tugenden einen Mittelweg annahmen². Er zeigt auch, wie er sich den Mittelweg der Tugend vorstellt; die das rechte Maß anwenden, sind weder stolz noch unterwürfig, vielmehr verbinden sie Freimut mit Ehrfurcht, Ruhe mit Freundlichkeit. Auch Maximus Confessor, dessen Zusammenhang mit Aristoteles feststeht³, spricht von der Mitte der Tugend, die durch Vermeidung des Zuviel und Zuwenig erlangt wird⁴. Eine interessante Anwendung des Prinzips der Mitte findet sich in der Lehre des Abtes Nilus über die Armut⁵. Er spricht von einer mittleren Armut, μέση ἀκτημοσύνη im Gegensatz zur höchsten ἀκρα und niedrigsten Armut (ἐνυλος καὶ πολυκτήμων). Diese mittlere Armut bildet gleichsam den Rahmen, in den Nilus seine ganze Lehre vom monastischen Leben hineinpaßt.

Der im medium virtutis ausgesprochene Gedanke der Vermeidung des Zuviel und Zuwenig war, das hat der kurze Einblick in die vor- und fröhscholastische christliche Literatur gezeigt, den Tugendlehrern nicht fremd. Demgemäß darf es nicht wundernehmen und ist es kein besonderes Zugeständnis an Aristoteles, wenn sein Gedanke der Tugend als Mitte auch in die scholastische Anschauung von der Tugend aufgenommen wurde.

Die Aufnahme dieses Gedankens der Mitte, seine Beurteilung durch die Scholastiker und die Art seiner Ver-

¹ P. L. Vitae patrum L. V, cap. 10, n. 20; ähnlich l. c., n. 72. Vgl. auch A. M. Weiß, Apologie, 1. Bd., 13. Vortrag: Der Orden vom rechten Maße.

² P. G. 78, p. 1304, n. 539.

³ Vgl. Überweg-Heinze, Gesch. d. Phil., 2. Bd., Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit, 10. Aufl., p. 183.

⁴ P. G. 90, p. 1454, n. 223.

⁵ P. G. 79, p. 986, vgl. Der hl. Nilus Sinaita: Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum. Beitr. zur Gesch. des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, herausgeg. von Ildefons Herwegen O. S. B. Münster i. a. W. 1915. Heft 6, § 22, S. 100 ff.

wendung, welche wir im folgenden darzustellen suchen, ist bedingt durch das voranschreitende Bekanntwerden der nikomachischen Ethik in ihren verschiedenen Bestandteilen und durch den wachsenden Einfluß derselben auf die christliche Moral. Da die Erörterungen über die Tugend als Mitte gerade einen Hauptteil der früh bekannten, sogenannten *Ethica vetus* ausmachen, waren diese aristotelischen Gedanken mit Beginn der Hochscholastik längst bekannt¹. Sie wurden zunächst benützt in Form einfacher Zitate, von denen manche später in geradezu stereotyper Form wiederkehren, wie der Satz: *Virtus certior omni arte oder virtus circa difficile u. a.*² Auch bezüglich unserer Frage wird

¹ Von der nikomachischen Ethik kam zuerst durch Übersetzung aus dem Griechischen in das Lateinische das 2. und 3. Buch in Kenntnis, die zusammen den Namen *Ethica vetus* führten mit Rücksicht auf die etwas später entstandene Übersetzung des 1. Buches der Ethik, das man als *Ethica nova* bezeichnete. Ab und zu ist auch von einem 4. Buche der *Ethica vetus* die Rede, worunter aber nur die zweite Hälfte des 3. Buches zu verstehen ist. Was die nähere Zeitangabe des Bekanntwerdens der *Ethica vetus* betrifft, so ist nach Bäumker vom 2. und 3. Buche bereits in der Pariser Studienordnung von 1215 durch Robert von Courçon die Rede (Bäumker, „Die Stellung des Alfred von Sareshel und seiner Schrift *de motu cordis* in der Wissenschaft des beginnenden 13. Jahrhunderts“, in: Sitzungsberichte der Königl. Bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse, 1913, 9. Abhandl., p. 47). Die *Ethica nova* kam um das Jahr 1220 in Umlauf. (Für diese und die weiteren Angaben vergleiche Grabmann, „Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des 13. Jahrhunderts“ in Beitr. zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 17, Heft 5 und 6, p. 214.) Grabmann selbst liegen wertvolle Arbeiten vor in den Forschungsergebnissen von Jourdain Amable: *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par des docteurs scolastiques. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain*, Paris 1843; ferner von Concetto Marchesi: *L'etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale*, Messina 1904, und von J.-M.-A. Vacant: *Les versions latines de la Morale à Nicomaque antérieures au 15. siècle*, in *Revue des sciences ecclésiastiques*, LI (1885, 1), 381—406 und 461—495. Von der ganzen Ethik erstand zuerst eine Übersetzung aus dem Arabischen durch Hermannus Alemannus aus dem Jahre 1240, der auch eine arabische *abbreviatio* der Ethik unter dem Titel der *Summa Alexandrinorum* im Jahre 1243 übersetzte, die wiederholt in der *Summa virtutum* des Pseudo-Alex. Hal. zitiert erscheint. Für die griechisch-lateinische Übersetzung der ganzen Ethik ist die Autorenfrage noch nicht gelöst; es kommen für sie Robert Grosseteste und Wilhelm von Moerbeke in Betracht.

² Arist. Eth. N. II, 6, 1106b, 14 und 1105a, 9; Grabmann, a. a. O. p. 50, weist auf das spätere Vorhandensein von Aristoteles-Exzerpten

uns kein Sentenzenkommentar mehr begegnen, der nicht irgendwie auf den Tugendcharakter der Mitte mit Berufung auf Aristoteles hinweist. Aber erst seit Bonaventura scheinen die aristotelisch-ethischen Gedanken auch inhaltlich mehr verwertet zu werden.

Soll der folgenden Untersuchung eine Einteilung zugrunde gelegt werden, so ist sie geboten durch die philosophische Stellungnahme des jeweiligen Autors überhaupt. Die durch die Übersetzungen bekannt gewordenen neuen Quellen der aristotelischen Ethik werden zuerst, wie gesagt, nur zitatensweise herangezogen. Es zeigt sich keine tiefere Erläuterung der aristotelischen Gedanken und keine Auseinandersetzung gegenüber dem eigenen philosophischen Standpunkt. In unserer Frage der rechten Mitte macht sich das dahin bemerkbar, daß hier die aristotelischen Gedanken unvermittelt neben die augustinischen treten, ohne den Versuch einer Einordnung und Verknüpfung zu einer einheitlichen Tugendlehre. In diesem Sinne kommen die Werke des Gulielmus von Auxerre, Gulielmus Alvernus und Vinzenz von Beauvais in Betracht. Bei den zwei großen Franziskanern Alexander Halensis und Bonaventura zeigt sich der augustinisch-platonische Gedankenkreis auch in der Ethik vorherrschend, die neuen aristotelischen Gedanken suchen sie mit den traditionellen zu verschmelzen. Weniger tritt diese Einheit wieder bei dem kompilatorischen Charakter der Summa virtutum hervor, die aber der chronologischen Zusammengehörigkeit wegen in diesem Abschnitt behandelt werden soll. Albertus Magnus hat die gesamte aristotelische Ethik vor sich und sucht sie gleich der übrigen aristotelischen Philosophie im christlichen Sinne zu verwerten. Dabei zeigt sich auch in unserer Frage zum Teil noch eine Einordnung in vorherrschend augustinische Gedanken, während sich bei seinem Schüler Ulrich von Straßburg ein enger Anschluß an die aristotelische Tugendlehre bemerkbar macht. Bei Thomas von Aquin hat sich die Synthese derart vollzogen, daß in der Ethik die aristotelischen Prinzipien vorherrschend erscheinen. In unserer Frage zeigt sich dies in einer einheitlichen Durchführung des Gedankens auf Grundlage der aus der aristotelischen Ethik selbst erwachsenen Prinzipien.

und Aristoteles-Florilegien hin, durch die derartige Zitate in Form von geflügelten Worten wohl ihre beste Erklärung finden.

Es kann demnach folgendermaßen eingeteilt werden:

- I. Das Prinzip der Mitte in der ersten Periode der Ethikbenutzung.
- II. Das Prinzip der Mitte innerhalb der Scholastik platonisch-augustinischer Richtung.
- III. Das Prinzip der Mitte bei Albertus Magnus.
- IV. Das Prinzip der Mitte bei Thomas von Aquin und innerhalb der aristotelischen Scholastik.

I. Das Prinzip der Mitte in der ersten Periode der Ethikbenutzung

I. Wilhelm von Auxerre

Wilhelm von Auxerre († nach 1231) kennt in seinem Hauptwerke, der „Summa aurea“, einem Kommentar zu den vier Büchern der Sentenzen des Lombarden¹, die in der *Ethica vetus* und *nova* enthaltenen Teile, wenn sie auch nur spärlich herangezogen werden². Die häufigste Verwendung findet der aristotelische Tugendbegriff und damit die mit unserer Frage in Zusammenhang stehenden Gedanken.

Er kennt und verwertet die aristotelische Definition der Tugend, ohne indes besonderes Gewicht auf sie zu legen; bei seiner eigenen Abhandlung über die Definition der Tugend zieht er die augustinische vor und behandelt sie ausführlich; die aristotelische wird nur beiläufig erwähnt, weil Aristoteles näher die *qualitas* bezeichne, die der Tugend zukomme, indem er sie als einen freierworbenen *Habitus*

¹ Summa super quattuor libros sententiarum, Paris 1518.

² Grabmann bringt für den Erweis seiner Ethikkenntnis nur Stellen aus der *Ethica vetus*. Vgl. Grabmann a. a. O. p. 30. Auf die Kenntnis der *Ethica nova* weist folgende Stelle hin: Item Aristoteles dividit virtutes intellectuales in *sophiam*, *intelligentiam*, *phronesin*. S. III, tr. 8, fol. 190a (Arist. Eth. Nik. I, 13, 1103a, 5). — Es sei auch bemerkt, daß Wilhelm bei der Frage, ob die Tugend der Klugheit als eine *species* oder als eine *Gattung* zu bezeichnen sei, auf die verschiedenen Arten der Klugheit hinweist, die sonst erst mit dem Bekanntwerden des 6. Buches der Ethik erwähnt werden, nämlich die *prudencia monestica*, *oconomica* und *politica* (vgl. S. III, tr. 7, cap. 3, fol. 156c); auch Thomas von Aquino handelt über die genannten Arten der Klugheit mit Verweis auf Arist. Eth. Nik. Wenn Wilhelm hier von Aristoteles abhängig wäre, müßte seine Arbeit wohl etwas später datiert werden. Nach Grabmann soll sie bereits um 1220 fertiggestellt gewesen sein (vgl. a. a. O. p. 29).

charakterisiert¹. Dagegen weiß er die aristotelische Definition passend zu verwenden bei der Frage, ob Gott etwas sich Widersprechendes befehlen könne², wie das aus dem Gebot des Alten Bundes, Ehebrecher zu steinigen, und dem Verhalten des Heilandes im Neuen Bunde hervorzugehen scheint; er meint unter anderem, wie die der Tugend eigene Mitte verschieden sei je nach Personen und Umständen, so könne auch etwas unter gewissen Umständen geboten sein, was es in anderen nicht ist. Ebenso zieht er die aristotelische Definition heran zur Erläuterung des Gegensatzes von gut und böse³. Wenn nämlich die Tugend ein mittleres zwischen zwei Lastern ist, scheint sie zu denselben nicht mehr in Gegensatz zu stehen. Zur Beantwortung zitiert er den aristotelischen Unterschied zwischen Wesen und Wert der Tugend. Nach ihrer Wertseite betrachtet, steht sie zu den Lastern im Gegensatz, nach ihrem Wesen ist sie ein mittlerer Zustand⁴.

Auch die näheren Ausführungen über das aristotelische Prinzip gehen bei Wilhelm von Auxerre nicht über den Umfang knapper Zitate hinaus. Das Innehalten der Mitte ist ihm im Anschluß an Aristoteles gleichbedeutend mit der Beobachtung der geziemenden Umstände⁵. Bei der Frage nach der Einheit oder Vielheit der Tugenden ist ihm die Verschiedenheit der Umstände, die einen sittlichen Akt, z. B. das Geben, die Mitte innehalten lassen, sogar mit ein Grund, daß nicht eine einzige Tugend genügen kann, um alle Schwierigkeiten des sittlichen Lebens zu überwinden, sondern es eines eigenen Habitus bedarf, der die Akte des Gebens regelt⁶. Weiterhin bemerkt er in Übereinstimmung mit dem Stagiriten, daß es schwierig sei, die rechte Mitte zu finden, und verwendet diesen Gedanken zur Lösung der Frage, ob Trunkenheit eine schwere Sünde sei; er meint, weder Wissen noch Tugend vermöge manchmal das Übermaß und dementsprechend auch die Mitte in rechter Weise festzustellen und darum sei unbewußtes Übermaß an sich

¹ III. Sent., tr. 2, cap. 2, fol. 128*d* und tr. 7, cap. 9, fol. 167*c*.

² Fol. 167*b*.

³ III. Sent., cap. 2, fol. 126*d*.

⁴ l. c. quia, sicut dicit Aristoteles in ethica, virtus quantum ad perfectum et bonum est extremitas, quoniam secundum hoc contraria est vitio, quod diminuit bonum animae, secundum autem quid est, scilicet secundum esse definitivum est medietas.

⁵ Eth. Nik. II, 6, 1106*b*, 21 ff. und Sent. III, fol. 126*d*.

⁶ l. c. fol. 129*c*.

ein Zuviel, aber keine Sünde und kein Verlust der Tugend¹.

Seine Ausführungen über die Einzeltugenden sind im traditionellen Geiste der vorscholastischen Ethik gehalten; Anklänge an die *Ethica vetus* zeigen sich, sofern verschiedenen Tugenden die entgegengesetzten Laster als Übermaß und Mangel gegenübergestellt werden: Die Freigebigkeit nennt er eine Mitte zwischen Verschwendung und Geiz²; beim Zorn bezeichnet er die rechte Mitte als gerechten Zorn oder heiligen Eifer (*ira iusta vel zelus*), der gegeben ist, wenn man zürnt, wo es notwendig ist, und wenn er gegen die Personen gerichtet ist, welchen man zürnen muß. Die Extreme sind der natürliche ungerechte Zorn (*ira naturalis*) und die Zornlosigkeit (*iniracundia*)³. Wenn er die Gerechtigkeit als Mitte zwischen zu großer Strenge (*nimia severitas*) und Laxheit (*relaxantia*)⁴ bezeichnet, so zeigt sich zwar in der Idee der Tugend als eines Mittleren der aristotelische Einfluß, aber in der näheren Ausführung die Unkenntnis des fünften Buches der nikomachischen Ethik.

Unser Autor fragt sich auch nach der Anwendbarkeit des aristotelischen Tugendbegriffes auf die Verstandestugenden und erklärt die geordnete Betätigung derselben für ein Innehalten der richtigen Mitte⁵.

Den Gedanken der Mitte wendet Wilhelm ohne weiteres auch auf die speziell christlichen Tugenden an. Bei Augustin war die Tugend überhaupt eine wahre nur in Verbindung mit dem übernatürlichen Elemente der Gottesliebe. Das Tugendleben ist für ihn ein Auswirken dieser Gottesliebe und dieser Gedanke ward auch in der Folgezeit festgehalten. Mit der umfangreicheren Aufnahme aristotelisch-ethischer

¹ Eth. Nik. II, 9, 1109b, 14 und Sent. III, tr. 7, cap. 4, fol. 157d und 158a.

² l. c. fol. 159a und II, tr. 22, fol. 80b.

³ Sent. II, tr. 22, fol. 80a. Wenn der Autor dabei auch die *humilitas* als richtige Mitte des Zürnens bezeichnet, so hat das wohl in der mangelhaften Übersetzung, die ihm vorlag, seinen Grund. Vgl. auch Eth. Nik. II, 7, 1108a, 4 ff. Die richtige Mitte im Zorne bezeichnet hier Aristoteles als *πραότης*, Sanftmut.

⁴ Sent. III, tr. 7, cap. 5, fol. 159a.

⁵ Dicimus, quod sobrietas spiritualis quae est in sapiendo et intelligendo non est alia virtus quam sapientia et intellectus; immo est communis ad sapientiam et intellectum; quoniam ipsa sapientia consistit in medio, nec plus sapit quam oportet nec minus; unde ipsa est sobrietas spiritualis... (Sent. III, tr. 8, fol. 191).

Gedanken trat bei den späteren Scholastikern auch das Bedürfnis mehr hervor, das Natürlich-Moralische vom Übernatürlich-Christlichen zu unterscheiden. Wir werden das in der weiteren Verfolgung der Geschichte des Prinzips der Mitte erkennen können. Bei Wilhelm stehen die Moral-tugenden und die christlich-übernatürlichen Tugenden noch nicht klar gesondert einander gegenüber. So sind die *dona* Tugenden, wie sich aus der Anwendbarkeit der Tugenddefinitionen auf sie ergibt; dabei findet er die aristotelische Definition ebenso anwendbar wie jene Augustins¹. Dementsprechend hebt er auch den besonderen Charakter des Fastens gegenüber der gewöhnlichen Mäßigkeit nicht eigens hervor. Gleich ihr ist auch das Fasten eine Mitte und der Menschen-natur sogar angenehm, die nur durch Übermaß und Mangel verdorben wird; die Natur freilich, wie sie jetzt ist, verdorben durch die Sünde, findet das Fasten nicht so angenehm, sie verlangt stets mehr als sie bedarf². Auch die christliche Tugend der Geduld ist eine Mitte und hat ihre Extreme; es gibt gewisse Dinge, denen man nicht weichen darf, wo die Geduld sich in energischem Widerstand zeigt, so der Zwang zur Anbetung der Götzen oder gewaltsame Schändung. Die Geduld erträgt, was zu ertragen ist, und weist zurück, was zurückgewiesen werden muß³. Der gleiche Gedanke kehrt bei Besprechung des Gehorsams wieder⁴. Bei der Idololatrie bemerkt er ähnlich, daß sie die Umstände nicht in rechter Weise beachte und Dingen Anbetung erweise, denen sie nicht gebührt⁵. Ebenso ist das Almosengeben keine Verschwendung und kein sündhaftes Zuviel, wenn man das Notwendige für sich zurückbehält; das kann aber, bemerkt er charakteristisch, auch insofern geschehen, als man in ein Kloster geht⁶.

Daß der Autor den Gedanken der Mitte auch auf die christlichen Tugenden anwendet, kann nicht befremden mit Rücksicht auf die Diskretion, die in der vorausgehenden asketischen Literatur immer vor dem Zuviel auch im Guten

¹ Sent. III, tr. 8, q. 1, fol. 181 a: *item virtus est habitus mentis immediate consistens quoad nos, sed septem dona sunt huiusmodi habitus.*

² Sent. III, tr. 7, cap. 5, fol. 159 a.

³ Tr. 7, cap. 9, fol. 179 a, cap. 6, fol. 161 c.

⁴ Tr. 7, cap. 8, fol. 166 c.

⁵ Fol. 169 d.

⁶ Sen. III, tr. 7, cap. 7, fol. 163 c.

warnte. Die Art seiner übrigen Verwendung zeigt uns seine kompilatorische Arbeitsweise, die das Merkmal aller scholastischen Werke dieser Periode ist.

II. Wilhelm von Auvergne

Wilhelm von Auvergne (Gulielmus Alvernus) schrieb in einer bilder- und gleichnisreichen Sprache eine Abhandlung über die Tugenden, die durch ihre feinsinnigen und selbständigen Reflexionen von den Sentenzenkommentaren dieser Zeit sich merklich abhebt. Sie ist in augustinischem Geiste gehalten, nicht nur seine Definition der Tugend wird unter ausführlicher Erörterung als brauchbar übernommen¹, gleich ihm betont er auch zum wahren Tugendleben gegenüber der Ansicht der Pelagianer die Notwendigkeit der Gnade, die den Tugenden ihr wahres und gottgefälliges Gepräge gibt², und den Wert der Liebe, die alle Tugenden durchdringt und die zwölf Früchte des Heiligen Geistes zeitigt³, sowie auch die Unzulänglichkeit der heidnischen Tugenden⁴.

Was das mehr Philosophisch-Ethische über die Tugend betrifft, sieht er auch auf die etymologische Entwicklung des Tugendbegriffes⁵, betont dann vor allem die ungleiche Anlage der einzelnen Menschen zu den verschiedenen Tugenden auf Grund der verschiedenen Geistesfähigkeiten überhaupt; es ergibt sich ihm daraus, daß einer eine Tugend in moralisch vollkommener Weise besitzen kann, ohne auch die übrigen zu besitzen; nur für die Tugend in jener vollkommenen Gestaltung, wie sie sich aus der Verbindung mit der Gnade ergibt, gilt der Spruch des Hieronymus, wer eine hat, besitzt alle⁶. Uns interessiert vor allem seine Stellung zum aristotelischen Tugendbegriff, zum Prinzip der richtigen Mitte. Er kennt es und zieht es auch häufiger heran als die übrigen Gedanken der *Ethica vetus*. Eigens bemerkt er einmal, daß ihm Aristoteles mit demselben keinen

¹ Gul. Alvern., *Op. Omn.*, London 1676, t. 1, cap. 12, p. 159. Die Abhandlung *De virtutibus* stammt ungefähr aus dem Jahre 1220; vgl. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des Wilh. v. Auvergne*. München 1912. Abfassungszeit der Schriften des W. v. Auvergne, p. 4.

² Cap. 11, p. 130.

³ Cap. 12, p. 158b.

⁴ Cap. 9, p. 117.

⁵ Cap. 4.

⁶ p. 118, vgl. Hieron. *Lib. VI. Comment. in Is. 16, 12 und XV. Ep. 56, 1.*

wesentlich neuen Gedanken bringe, daß es vielmehr in der Volksmoral längst geläufig sei¹. Die Verwendung geschieht auch nicht rein zititmäßig wie bei Wilhelm von Auxerre, sondern sie zeigt eine selbständige Kritik an den aristotelischen Gedanken.

So bemerkt er, wenn das Prinzip der Mitte Geltung habe, so müssen die beiden Extreme naturnotwendig vorausgesetzt werden, damit die Mitte an ihnen sich orientiere, wie auch die Mischfarbe nur aus den schon vorhandenen Grundfarben sich herstellen lasse². Wilhelm gibt zwar keine direkte Lösung dieses Einwandes, aber wie eine andere Stelle zeigt, urteilt er richtig über das Verhältnis der tugendgemäßen Mitte zu ihren Extremen. Es handelt sich, sagt er hier, nicht allein um Vermeidung der fehlerhaften Extreme; in einer solchen Auffassung liegt vielmehr die Gefahr einer Vermengung von Mitte und Mittelmäßigkeit, sofern alles gut ist, was nur den Extremen fernsteht³. Das sittlich Gute und die tugendgemäße Mitte orientieren sich nicht an den Extremen, sondern an einem höheren zu erreichenden Ziele, welches das Endziel unseres sittlichen Strebens überhaupt ist⁴. Damit spricht bereits Wilhelm

¹ Cap. 1, p. 105. Quod etiam est quod sequitur in sermonibus Aristotelis, quia virtus est bonitas duarum malitiarum media et nominat duas malitias superfluitatem et indigentiam, quas vulgariter nos vocamus nimium et parum.

² l. c. si bonitas media est ut ipse dicit inter duas malitias, erit ergo natura posterior, medium enim omne, si vere medium est inter duo vere contraria, natura posterius est utroque illorum quemadmodum medius color utroque extremorum. Es ist derselbe Vorwurf, den Ludhardt, „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums“, erhebt (p. 21). Wie wir später bei Albert und Thomas sehen, läßt sich für ihre Auffassung des Gedankens der Mitte der Vorwurf nicht erheben. Mit dem Bekanntwerden des 6. Buches der Ethik weisen die späteren Autoren in diesem Zusammenhange auf die Bedeutung der *recta ratio* hin, an der die Mitte sich zu orientieren habe.

³ Für die aristotelische Auffassung paßt dieser Vorwurf nicht; vgl. Eth. Nik. II, 5, 1106b, 21 ff. Wir werden später noch darauf zurückkommen.

⁴ p. 107. . . . Nec propter hoc tantum, ut seorsum vel longe sit ambulans ab utroque illarum, sed propter hoc potius, ut per ipsam veniatur ad finem viationis, et forsitan ut rectius et commodius per illam, quam per alterutram illarum veniretur, sed non propter hoc solum, ut declinetur utraque malitia extrema, tenetur medium, sed ut acquiratur per medium, quod non per alterutram acquiritur extremarum malitiarum, . . . necesse est medium finem habere meliorem se propter quem quaeritur et intenditur.

einen Gedanken aus, der uns erst bei Thomas von Aquino in konsequenter Durchführung wieder begegnen wird. Der Gedanke der Mitte hat für die Scholastik nicht prinzipiellen Charakter; er ist nicht Voraussetzung des sittlichen Handelns, sondern eine Folgerung aus demselben, wie das die thomistische Tugendlehre zeigen wird. Was Wilhelm unter dem höheren Ziele meint, sagt er hier nicht; es wird jedoch an einer anderen Stelle klar, wenn er mit Augustin als Norm des sittlich Guten den göttlichen Willen bezeichnet¹.

Völlig ablehnen will er den Gedanken der Mitte jedoch nicht. Vielmehr gibt er zu, daß die sachliche Grundlage der Tugenden ein mittleres Verhältnis zwischen zwei Extremen einschließt, und unterscheidet so klar zwischen der subjektiven Verhaltensweise und der sittlichen Güte der Tugend. Nicht sofern die Tugend ein sittliches Gut besagt, ist sie ein mittleres zwischen zwei fehlerhaften Extremen; denn beim Übergang von einem Extrem zum anderen durchlaufe man nicht dieses Stadium sittlicher Güte²; auch ist sie nicht nach ihrer Wertseite eine Mischung beider Extreme, wie das Lauwarme eine solche von heiß und kalt ist. Vielmehr haben die Dinge, die das Betätigungsfeld der Tugend ausmachen, einen mittleren Charakter zwischen dem Zuviel und Zuwenig; das Essen z. B., hinsichtlich dessen die Mäßigkeit sich betätigt, läßt zwischen dem Zuviel und Zuwenig ein mittleres Quantum zu³. Auf Grund dieser Unterscheidung findet er die mathematischen Analogien verständlich, die Aristoteles zur Erläuterung seines Tugendbegriffes heranzieht, wenn er sagt, daß die Tugend als ein mittleres den fehlerhaften Extremen näherstehe als diese einander, und daß auch der Gegensatz der Extreme zueinander größer sei als jener zur Tugend⁴. Das

¹ Cap 12, p. 151.

² Bonitas non est vere medium inter duas malitias; et hoc apparet, quoniam non est transitus per illam ab altera earum in reliquam (p. 108). Gaß, Geschichte der christlichen Ethik (Bd I, p. 360), weiß von der ganzen Stellung des Alvernus zum Gedanken der Mitte nichts anderes zu berichten als dies eine Argument. Er bemerkt dazu: Gewiß eine treffende, auf die Tugenddefinition des Thomas anwendbare Einwendung. Er übersieht dabei, daß für die scholastische Auffassung der Einwand nicht zutrifft.

³ p. 108.

⁴ l. c. Arist. Eth. Nik. II, 8, 1108b, 11 ff.

Verhältnis der tugendgemäßen Mitte zu ihren Extremen verdeutlicht er auch gelegentlich durch den Vergleich mit dem Verhältnis einer Mischfarbe zu ihren Grundfarben¹. Während zwischen zwei Grundfarben verschiedene Mischfarben möglich sind, ist zwischen Übermaß und Mangel nur ein quantitatives Verhältnis vorhanden, das als richtig bezeichnet werden darf. Diesem einen quantitativen Verhältnis gesteht er mit Aristoteles subjektive Verschiedenheit zu, sofern dem einen zu viel sein kann, was dem anderen nicht genügt².

Der christlichen Tugendlehre vermag das aristotelische Prinzip, wie schon Wilhelm richtig bemerkt, nicht ganz gerecht zu werden. Er zeigt das an der Tugend der Keuschheit. Für Aristoteles, sagt er, sei die Tugend der Keuschheit ein mäßiger Gebrauch des geschlechtlichen Verkehrs, ein mittleres zwischen dem Zuviel und Zuwenig, oder höchstens eine durch gewohnheitsmäßige Beherrschung erlangte Enthaltbarkeit von derartigen Genüssen. Er kam, wie Wilhelm sich scharf ausdrückt, zu der unsinnigen Behauptung (*usque ad hanc devenit dementiam*), daß er jenen die Keuschheit absprach, die dem geschlechtlichen Reiz unzugänglich wären³. Er selbst sieht das Ideal der Keuschheit gerade in dieser Unzugänglichkeit für sinnliche Genüsse, die wenigstens als Folge beharrlicher Pflege dieser Tugend sich einstellen könne. Wilhelm deutet so bereits einen Gegensatz zwischen heidnischer und übernatürlich-christlicher Tugendauffassung an, wie er bei den folgenden Autoren noch klarer hervorgehoben wird.

Eine gewisse Berechtigung gesteht Wilhelm dem Prinzip der Mitte im gewöhnlichen Tugendleben gleichwohl zu, wie das seine Anwendung bei einzelnen Tugenden zeigt.

¹ p. 167. cap. 13: *Quod si quis dixerit inter album et nigrum sunt multa media, rubrum, viride, repondemus: quoniam album et nigrum non dicuntur secundum superfluitatem et indigentiam, ... inter superfluum enim et diminutum non est nisi aequale et commensuratum.*

² l. c.

³ Cap. 9, p. 125 und *Eth. Nik. III, 11, 1119a, 6ff.*: Aristoteles verwirft nur die gänzliche Empfindungslosigkeit auf diesem Gebiete, weil sie eben, wie er mit Recht bemerkt, nicht das dem Menschen natürliche ist. *οὐ γὰρ ἀνθρωπική ἐστὶν ἡ τοιαύτη ἀναισθησία*. Diese auf natürlicher Empfindungslosigkeit beruhende Keuschheit ist auch nicht das Ideal im christlichen Sinne, wie wir das bei Thomas noch sehen werden. Das oben angedeutete Ideal, darin hat Wilhelm recht, kannte Aristoteles nicht.

Bei seinen Äußerungen über die Tugend der Mäßigkeit zeigt sich zwar kein aristotelischer Einfluß; er hält sich hier an Seneca und betont unter Berufung auf ihn das „ne quid nimis“ sowohl in guten wie verwerflichen Dingen¹. Dagegen kennt er im zornmütigen Seelenvermögen zwei- und zwanzig einander gegenüberstehende Paare von Affekten, die sich wie Übermaß und Mangel verhalten, und nennt ebensoviele Tugenden, die das Mittelmaß bezeichnen². Es ist hieraus ersichtlich, wie sehr der Gedanke der Mitte für ihn Bedeutung gewonnen hatte. Sie im einzelnen aufzuzählen, hat hier keinen Zweck, da es uns vor allem auf den Einfluß des aristotelischen Tugendprinzips ankommt. Es scheint Wilhelm auf die aristotelischen Tugenden, soweit sie ihm aus der *Ethica vetus* bekannt sein konnten, hier in genannter Aufzählung nicht Rücksicht genommen zu haben, wie folgende Gegenüberstellung zeigt. Bei Aristoteles hat es die Hochgesinntheit mit hohen Ehren zu tun, ähnlich wie die Hochherzigkeit mit dem Aufwand im großen³. Bei Alvernus bezeichnet diese Tugend nicht das rechte Verhalten zu Ehren und Würden, sondern zu den Berufsarbeiten und Unternehmungen. Der Großgesinnte traut sich hier nicht mehr zu, als seinen Kräften entspricht, im Gegensatz zum Geschäftigen (*animosus*), der alles feurig unternimmt, und zum Kleinmütigen (*pusillanimus*), der auch an das sich nicht heranwagt, was unter seinen Kräften steht. Eine gedankliche Berührung mit dem Stagiriten zeigt sich in seiner Auffassung der Freundschaft als Mitte zwischen Schmeichelei (*adulatio*) und beißender Kritiksucht (*mordacitas*). Doch bezieht er sich auch hier nicht auf Aristoteles, sondern beruft sich ausdrücklich auf Cicero, dem er auch in den übrigen Tugendreihen viel entnommen hat.

So erscheint bei Wilhelm von Auvergne von besonderem Interesse vor allem seine oben angeführte Erörterung über das aristotelische Tugendprinzip im allgemeinen. Hier deutet er, wie oben ausgeführt, bereits an, daß das Prinzip der Mitte keine genügende Norm des sittlichen Strebens ist. Er beugt so dem Vorwurf vor, daß mit dem Prinzip einer gewissen Mittelmäßigkeit auf sittlichem Gebiete Raum gegeben werde, wie das auch Hartmann eingewendet hat

¹ Cap. 13, p. 162.

² p. 175 ff.

³ *Eth. N. II*, 7, 1107b, 22.

und worauf wir bei Thomas noch zurückkommen werden. Andererseits weist er auf den berechtigten Kern im Gedanken der Mitte hin, der die Scholastiker diesen aristotelischen Gedanken als brauchbar übernehmen ließ. Auf andere Autoren scheinen seine Ausführungen keinen besonderen Einfluß gehabt zu haben.

III. Vinzenz von Beauvais

Dem enzyklopädischen Charakter der Werke des Vinzenz entspricht auch seine Behandlung des *medium virtutis*. Da der „Sittenspiegel“ (*speculum morale*) nicht von ihm verfaßt ist, sondern erst aus etwas späterer Zeit stammt¹, kommt hier für unsere Frage zunächst nur der Lehrspiegel (*speculum doctrinale*) in Betracht. Er handelt im vierten Buche über die Sittenlehre, die *scientia practica*, und zwar hauptsächlich in Form von Exzerpten aus Aristoteles, Cicero, Seneca, Augustin u. a. Nur bei den Darlegungen über die Tugend im allgemeinen, nicht aber bei Behandlung der einzelnen Tugenden, kommt er auf das Innehalten der Mitte zu sprechen. Er beschränkt sich dabei ausschließlich auf eine gedrängte Wiedergabe der betreffenden Kapitel aus der *Ethica vetus*² ohne selbständige Reflexionen, so daß es nicht notwendig ist, hier weiter darauf einzugehen. Anschließend an die Gedanken des Stagiriten erwähnt er kurz einige andere Autoren, die die Bedeutung der Mitte für die Tugend betonten, so Seneca, Horaz, Ovid und einen gewissen Ganfredus³. (Fortsetzung folgt)

¹ Das *speculum morale* entstand zwischen 1310 und 1320; vgl. Überweg-Heinze a. a. O., p. 430. Vinzenz selbst starb 1264. Es ist der Sittenspiegel eine Kompilation, wobei der Verfasser besonders Thomas, Petrus a Tarantasia und Richard a mediavilla benutzte. Die Abhandlung des Sittenspiegels über das *medium virtutis* stimmt wörtlich mit der Argumentation des Aquinaten in der *Summa theol.* I, II, q. 64, art. 1—4 überein. *Speculum morale* I. P. III, dist. 12, fol. 36; benutzt wurde die Ausgabe von Venedig von 1591. Über das *speculum morale* vgl. Quetif-Echard, *Scriptores O. P.*, t. I, p. 218.

² Vgl. L. IV, cap. 4 und 5 *spec. doct.*

³ Außer den genannten Autoren hätten aus der beginnenden Periode der Hochscholastik zur Vervollständigung noch angeführt werden sollen: Philipp von Greve, dessen *Summa de bono* nach Parthenius Minges eine reichliche Verwendung der aristotelischen Ethik im Umfang der *Ethica vetus* und *nova* zeigt, (vgl. Minges, „Philosophiegeschichtl. Bemerkungen über Philipp von Greve, gest. 1236“ in *Philos. Jahrb.* XXVII 1914, sowie der Dominikaner Roland von Cremona, der